Las interpretaciones de la muerte de Jesús

CARLOS GIL ARBIOL

La figura histórica de Jesús de Nazaret ha sido objeto de innumerables miradas y causa de incontables interpretaciones. Pero el acontecimiento histórico de su vida que más ha interrogado desde todas las disciplinas del saber humano es el de su muerte: una muerte en cruz. Es el hecho histórico del que se conservan más referencias en fuentes no cristianas y parece el dato más incontestable de su historicidad[1]. Por otra parte, además, se ha afirmado que puede ser tomado como un criterio histórico que discierna la validez de otras referencias sobre los hechos y dichos de Jesús: los datos que expliquen mejor este final tienen mayor verisimilitud histórica[2].

Por tanto, no sorprende que sea, probablemente, el acontecimiento que más ha dado que hablar y que más huella ha dejado en el arte, en la literatura, en la música, en el cine, en el teatro, en la pintura, en la arquitectura La muerte de Jesús refleja, mejor que cualquier otro hecho histórico, la complejidad del cristianismo naciente y la riqueza de su mensaje. No deja de ser paradójico que lo que fue el signo del mayor fracaso y de la mayor vergüenza para los seguidores de Jesús se haya convertido en el signo que identifica a los cristianos, incluso por encima del de la creencia en su resurrección.

También los relatos de los evangelios dedican mucha más extensión y detallan muchos más datos cuando hablan de la pasión y la muerte de Jesús que cuando describen el resto de su vida, hasta el punto de que muchos afirman que "los evangelios son un relato de la pasión de

---

1 Cf. Rafael Aguirre, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009), 31-34.

2 Cf. John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 1, Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino, 1998), 193; William O. Walker, "Quest for the historical Jesus: a discussion of methodology", Anglican Theological Review 51(1969)38-56.

Jesús con una larga introducción"[3]. Así, por ejemplo, el Evangelio de Marcos —el primero probablemente de los escritos sobre la vida de Jesús— relata con mucho detalle su pasión y su muerte, pero cuando llega el momento de anunciar la resurrección, dice únicamente que, tras la constatación de la tumba vacía, "las mujeres salieron corriendo del sepulcro y no dijeron nada a nadie" (Mc 16,8). Si realmente éste era el final original del evangelio de Marcos, como así parece[4], uno se pregunta cómo podía acabar sin verdadero anuncio de la resurrección, con la contemplación de la muerte en cruz de Jesús y el entierro.

Algo parecido ocurre en otras tradiciones del cristianismo primitivo en las que la centralidad que tiene la muerte de Jesús nos da cuenta del impacto que ésta causó en sus primeros discípulos. Sin embargo, no se puede obviar el hecho de que la importancia que ocupó el acontecimiento de la muerte de Jesús en la cruz fue posterior o, al menos contemporáneo, al de la experiencia de la Pascua. Esta experiencia resulta muy compleja y desborda los instrumentos del historiador, pero es ineludible en un estudio sobre el impacto de la muerte de Jesús. Por eso quiero empezar con una breve reflexión sobre el papel de la llamada "experiencia pascual" para comprender el impacto de la muerte y la cruz. Porque, aunque resulte ilógico, la comprensión de la muerte en cruz no fue el primer paso para afirmar la resurrección, sino al revés: fueron las experiencias a las que se refieren los testimonios literarios post-pascuales las que obligaron a girar la mirada, con mayor estupefacción todavía, hacia la muerte en cruz, con el deseo de entender el porqué.

Dedicaré un breve tiempo para dejar claro cuál es este punto de partida y después intentaré explicar una de las paradojas más persistentes del cristianismo: que el momento de mayor humillación, mayor vulnerabilidad, de mayor despojo de toda fuerza y de todo prestigio

[3] Frase original (en 1896) de M. Kahler; ver la traducción inglesa: Martin Kahler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress Pr, 1964), 80. Cf. Rafael Aguirre y Antonio Rodríguez, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella: EVD, 1992), 43-44.

[4] Cf. R.T. France, *The Gospel of Mark: a commentary on the Greek text* (Grand Rapids, Mich.; Carlisle: W.B. Eerdmans; Paternoster Press, 2002), 685-687; Paul Danove, *The End of Mark: A Methodological Study* (Leiden: E J Brill, 1993), 119-131.

haya sido, y siga siendo, considerado como el de mayor revelación y manifestación de Dios.

1. EL IMPACTO DE LAS EXPERIENCIAS POST-PASCUALES

Desde el punto de vista de un historiador, la resurrección de Jesús resulta un objeto de estudio resbaladizo. Las fuentes y herramientas críticas no permiten comprobar o verificar los datos históricos; la resurrección se escapa a los métodos empíricos porque las fuentes hablan de acontecimientos que no se pueden verificar históricamente: no existen pruebas de la resurrección de Jesús y no se pueden contrastar, con fuentes independientes, los testimonios de quienes lo afirman. Sin embargo, esta limitación no lleva necesariamente a la descalificación histórica; si bien, de algún modo, está más allá del plano histórico, no quiere decir que de la resurrección no se pueda hablar con ciertas cautelas.

Bastaría para nuestro propósito, por el momento, la constatación del dato de que, tras la muerte de Jesús, surge un grupo de seguidores suyos que afirman algo extraño: que se han encontrado con el que había muerto (o que seres invisibles les han revelado que no ha muerto). Si bien estos datos no pueden ser comprobados históricamente, sí nos sirven como testimonio que explica, al menos parcialmente, el devenir de los seguidores de Jesús y algunos de los hechos históricos de los que tenemos más fuentes. Esta experiencia será el punto de partida de un proceso de reflexión y de configuración de la propia vida de acuerdo con la de Jesús.

Estas experiencias que aparecen en los testimonios del Nuevo Testamento y, algunas también, aunque de un modo mucho más cauto y parco, en otras fuentes no cristianas[5], son el anuncio de la tumba vacía, las voces o visiones de ángeles o jóvenes, que les anuncian que el Resucitado ya no está muerto, las de los discípulos que dicen haber comido con Jesús, encuentro con algunas mujeres, etc.... En conclusión, estos datos reflejan, no el hecho de la resurrección, sino el inicio

[5] Ver una relación en Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999), 83-106.

de un proceso de reflexión teológica que durará mucho tiempo. Por tanto, aunque el contenido del testimonio no pueda ser verificado, la existencia de ese testimonio permite entender el inicio de un proceso que, partiendo de la idea de la resurrección, volverá la mirada sobre el sentido de la muerte en cruz.

Ludger Schenke subraya la importancia de la atribución de las esperanzas de Hijo del hombre a Jesús, como el inicio de la reflexión sobre su identidad a partir de los acontecimientos de Pascua[6]. No solo como una búsqueda de identidad para ver quién era Jesús, de acuerdo a las tradiciones contenidas en la Escritura, sino también como la afirmación de que todas las preguntas sobre quién es el Mesías, el Hijo del hombre, la Sabiduría eran la misma: todo eso es Jesús.

La afirmación de la resurrección de Jesús (las experiencias pascuales, expresadas de diversos modos en las tradiciones de la tumba vacía o de las apariciones del Resucitado) llevó a unas primeras fórmulas que recogen la identificación de Jesús con figuras o tipos tradicionales; entre ellas destacan las figuras escatológicas del Mesías e Hijo del hombre, ambos ya asociados en las tradiciones judías. Las experiencias de encuentro con Jesús resucitado, por tanto, permitieron comprender la función escatológica de su misión: Dios le había elevado al cielo con la idea de una próxima vuelta para juzgar y salvar a los elegidos (que era la función del Hijo del hombre: Henet 46,1-48,7; Dan 7,9-14)[7]. Además, su elevación y plenitud de poder sobre todo poder y dominio, su soberanía, se expresaba con la función del Mesías. Ambas cosas, según L. Schenke, quedaban expresadas con el título de Hijo de Dios (tomado de Sal 2,7). Dice así este autor:

> Todo el pensamiento de la primera comunidad iba dirigido a la irrupción del tiempo final, en el que el Resucitado desempeñaría un papel decisivo. Para ello había sido investido por Dios en la resurrección. La vida y obra del Jesús terreno no contó aún apenas en las reflexiones cristológicas. La concepción más antigua fue que Jesús, después de ser resucitado por Dios, había sido constituido en Mesías/Hijo del hombre y actuaba desde el cielo preparando su retorno[8].

[6] Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología* (Salamanca: Sígueme, 1999), 176-200.

[7] Que se aplicará enseguida al Jesús terreno (cf. Lc -Q- 12,8-9; Mc 2,10.28); cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 192-193.

[8] Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 198.

Esta primitiva reflexión aparece en algunos textos considerados por los exégetas entre los más antiguos del Nuevo Testamento: 1Tes 1,9-10; Hch 3,20-21y Rom 1,3-4. El primero de ellos, (1Tes 1,9-10) revela la idea apocalíptica del Hijo del hombre asociada a la espera del Mesías ("Hijo de Dios"). El origen de este texto sería judeocristiano y muy temprano; a Pablo le llegó a través de los Helenistas. El segundo (Hch 3,20-21) tiene un deje arcaico en el que parece faltar la idea de elevación y domina la del rapto; nada dice de una función celeste del Mesías. Estos temas estaban asociados en la Escritura a Elías (Mal 3,23-24), que arrebatado al cielo se esperaba su vuelta antes del tiempo final para restaurarlo todo (cf. Mc 9,11). La función de Jesús en su retorno es la del rey mesiánico, para lo que previamente es elegido por Dios como tal. Así pues, estas tradiciones subrayan que el que vendrá como Mesías/Hijo del hombre no es otro que el Jesús terreno, al que la resurrección le ha reivindicado como tal. Así, los seguidores de Jesús no esperaban un mesías, sino que sabían quién era.

El tercero, (Rom 1,3-4) resulta una fórmula muy original y ambigua (cf. Hch 2,36). Martin Hengel dio cumplida cuenta de la antigüedad de esta fórmula[9]. El texto subraya la constitución como Hijo de Dios desde el momento de la resurrección cumpliendo una promesa; pero esto significa que fue investido de algo que antes no era. Esta fórmula no implica la preexistencia de Jesús. "Hijo de Dios" es un título mesiánico (cf. Sal 2,7; 2Sam 7,14; 4Qflor I,10-12). La existencia terrena, no obstante, queda cualificada, marcada por esta nueva función celestial. Esta fórmula podía haber surgido en la comunidad de Jerusalén (quizá en contexto bautismal).

Este es el punto de partida de la mirada al pasado, a la vida de Jesús y, especialmente, a su final trágico. La vida de Jesús se podía presentar como obra mesiánica, aunque había un inconveniente: la muerte vergonzosa y humillante de la cruz. A este problema se dedicaron muchas energías y fue un proceso muy largo en el que aparecieron variadas respuestas.

[9] Cf- Martin Hengel, *El hijo de Dios: el origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica* (Salamanca: Sigueme, 1978), 84-93.

2. DIFERENTES INTERPRETACIONES DE LA MUERTE DE JESÚS EN LA PRIMERA GENERACIÓN

Existió una gran diversidad en los modos de interpretar la muerte de Jesús[10]. Este fue el primer y, quizá, mayor problema que tuvieron los seguidores de Jesús en los primeros años: explicar por qué Jesús, el Mesías, había muerto en la cruz, del modo más vergonzoso, humillante, aparentemente abandonado por Dios (cf. Mc 15,34)[11]. Las respuestas variaron de acuerdo a los modelos que se utilizaron para entender aquel acontecimiento, en su mayoría tomados de las Sagradas Escrituras; de este modo, además de encontrar sentido por analogía con prototipos o modelos del pasado, se subrayaba el significado teológico de aquella muerte: Dios tenía previsto y había anticipado de algún modo la muerte de su Mesías. Los modelos que se utilizaron fueron, entre otros, el de los profetas (cf. Is 5,1-7; Neh 9,26; Mc 12,1-9; Lc 13,34-35), el juicio escatológico (cf. la "piedra de tropiezo" en Is 8,14-15; Dan 2,34-35.45; Rom 9,33 y la "oscuridad" de Am 8,9; Mc 14,62; 15,33), el del Siervo sufriente (cf. Is 52-53; Rom 4,25; 1Cor 15,1-8) o el Justo que muere injustamente (cf. Sal 22; Mc 8,31; 9,12; 15,24.34), el del día de la expiación (cf. Lv 16; Mt 26,26-28; Rom 3,24-26)[12], el templo de Jerusalén (cf. Tob 13-14; Mc 13,1-2; 14,57-59; 15,38) o el del cordero pascual (cf. Dt 16,1-8; 1Cor 5,7-8).

Surgidas en momentos y lugares diferentes, reflejan probablemente la progresiva comprensión del acontecimiento de la muerte de Jesús. Algunas de estas explicaciones, las más antiguas y provenientes de los seguidores de Jesús de habla aramea, no entendían la muerte de Jesús en un sentido soteriológico; es el caso, por ejemplo, de las que usan los modelos de los profetas o del juicio[13]. Probablemente, con el tiempo y entre los seguidores de Jesús de habla griega, estas fueron completadas por aquellas que atribuían a la muerte de Jesús un sentido salvífico; es el caso, por ejemplo, de la interpretación expiatoria, que se explica de modos diversos con los modelos del día de la expiación, del templo o del cordero pascual[14]. En cualquier caso, parece difícil encontrar clasificaciones y evoluciones claras, puesto que buena parte de estas lecturas de la muerte de Jesús se solapan, es decir, comparten algo con las demás[15]. Más difícil resulta si cabe el intento de identificar cada una de estas interpretaciones con textos o tradiciones individuales en la pluralidad de los orígenes del cristianismo, puesto que los textos se resisten a ser clasificados en rígidos compartimentos y muestran mucha más fluidez y complejidad que la que querría el taxonomista. No obstante, si las vemos en un cierto orden es posible percibir algún aspecto de la evolución y los diversos intereses y preguntas que condujeron a los primeros cristianos en esta reflexión.

[10] No planteamos aquí la pregunta por el sentido que Jesús dio a su muerte; sobre los problemas de esta pregunta y las interpretaciones clásicas y recientes, ver: Scot McKnight, *Jesus and his death: historiography, the historical Jesus, and atonement theory* (Waco, TX: Baylor University Press, 2005).

[11] Cf. Adela Yarbro Collins, "From Noble Death to Crucified Messiah", New Testament Studies 40(1994)481-503; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 14-19.

[12] Los tres últimos modelos para comprender la muerte de Jesús se entremezclaron hasta hacerlos muchas veces inseparables; cf. Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2008), 157-164; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

[13] Así, por ejemplo, el relato premarcano de la pasión o el documento Q; cf. Santiago Guijarro Oporto, "El relato pre-marcano de la pasion y la historia del cristianismo naciente", Salmanticensis 50(2003)345-388; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 201. Es posible, además, que las interpretaciones del Justo sufriente o del Siervo de Yahvé, al inicio, no tuvieran un sentido necesariamente soteriológico sino únicamente explicativo, ofreciendo una explicación contra el sinsentido de la muerte de Jesús en la cruz.

[14] Es el caso de las añadiduras helenísticas al relato premarcano de la pasión (Mc 14,57-59; 14,62b; 15,6-16a; 15,29b-31a; 15,33.38) y fórmulas condensadas recogidas por Pablo en Rom 3,24-26 o en 1Cor 11,23-26; cf. Ben F. Meyer, "The pre-Pauline formula in Rom 3:25-26a", New Testament Studies 29(1983)198-208; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 202-206. En este sentido, los modelos del Justo y el Siervo pudieron llenarse de sentido soteriológico. En cualquier caso, estas distinciones son muy arriesgadas por el carácter hipotético de la localización de las fuentes.

[15] Gerd Theissen hace una clasificación simple distinguiendo entre dos tipos de interpretaciones: la que entiende la muerte de Jesús como *exemplum* y la que lo hace como *sacramentum*. En la primera incluye la muerte como un suceso necesario, como la muerte de los profetas mártires y como la pasión del Justo. En la segunda incluye la interpretación expiatoria, la de rescate (de un poder extraño) y la de la entrega por amor ("por nosotros"); Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 2002), 177-180.

2.1. La interpretación profética

La interpretación profética es relativamente sencilla y explicaba la muerte de Jesús igual que la de los antiguos profetas[16]. Así, del mismo modo que el pueblo de Israel había rechazado o matado a los profetas del pasado porque eran hombres justos que anunciaban la justicia de Dios y denunciaban la injusticia, lo cual era insoportable para los injustos, también Israel mató a Jesús, que era el último de los profetas. En la parábola de los "viñadores homicidas" (Mc 12,1-9 y par. basada en Is 5,1-5), Marcos narra la historia del dueño de una vid que, tras plantarla, dotarla de todo lo necesario y alquilarla a unos labradores, al llegar el tiempo de la cosecha envía emisarios para cobrar su parte, pero éstos son sistemáticamente rechazados y asesinados, igual que el "último" emisario (Mc 12,6), su propio hijo. La conclusión que esta tradición subraya es la del rechazo de Dios por parte de las autoridades religiosas de Israel y la apertura a los demás pueblos paganos (Mc 12,9)[17]. Del mismo modo, en Lc 13,34-35 (texto que pertenece al Documento Q), Jesús se lamenta ante la visión de Jerusalén por el destino de los profetas, un final que él mismo va a compartir: "¡Jerusalén, Jerusalén!, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados. ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido!".

Esta interpretación, por tanto, explicaba, en primer lugar, que la muerte de Jesús podía ser entendida a partir de los precedentes proféticos de Israel como la muerte del que anuncia la justicia y voluntad de Dios y, en segundo lugar, que constituía en sí un juicio en el que

[16] Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 178; John S. Kloppenborg, *Q, el evangelio desconocido* (Salamanca: Sígueme, 2005), 162. También, John S. Kloppenborg, "Isa 5:1-7 LXX and Mark 12:1,9, again", Novum testamentum 46(2004)12-19.

[17] Lucas y Mateo (Lc 22,18 y Mt 21,44, aunque este versículo mateano no aparece en algunos códices y podría ser un error de copista) añaden a esta interpretación un matiz que desliza su interpretación hacia la segunda ("el juicio profético"): "Por eso os digo: se os quitará el reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos. Y el que cayere sobre esta piedra se destrozará, y a aquel sobre quien cayere, le aplastará". Es, en cualquier caso, una lectura que precede las redacciones de estos dos evangelistas; cf. Ulrich Luz, *El Evangelio según San Mateo (vol. III)* (Salamanca: Sígueme, 2003), 301-302.

quedaba al descubierto la verdad de los actores del drama, aspecto que fue desarrollado en la siguiente lectura de la muerte de Jesús[18].

2.2. El juicio escatológico

Esta interpretación contempla la muerte de Jesús como una especie de representación en cuyo escenario todo el mundo toma parte, y en el que se ve claramente quién está con Jesús y quién está contra él[19]. Una imagen que ya hemos visto en el anterior punto es la de la "piedra de tropiezo" (Is 8,14), que había sido utilizada para explicar la misión de algunos profetas como Isaías, que presentaba a Yahvé como "tropiezo" o "trampa" ante la que la casa de Israel se estrellaría porque no le habían comprendido ni aceptado (cf. Is 8,11-16). Esta imagen tiene una analogía en el profeta Daniel que interpreta un sueño del rey Nabucodonosor: una gran estatua hecha con diversos materiales (oro, plata, bronce, hierro, barro) es tumbada y hecha añicos por una pequeña piedra que se desprende sin intervención de nadie (cf. Dan 2,31-45). Esa piedra sirvió como antecedente de la muerte de Jesús; así, al igual que aquella pequeña e insignificante piedra logró destruir la gran estatua que simbolizaba todos los imperios que se habían sucedido sobre Israel, Jesús llevará a la perdición a quienes se le opusieron. Esta es la lectura que aparece, por ejemplo, en textos como Rom 9,33 y 1Pe 2,8, donde se interpreta la muerte de Jesús como un hecho que servirá para revelar la verdad de la historia, su maldad y el destino de cada uno.

En este mismo sentido podemos interpretar la "oscuridad" de Am 8,9 (cf. Jo 2,1-2)[20]. El profeta anuncia el Día de Yahvé en el que las injusticias y maldades del pueblo serán castigadas; el anuncio de este juicio de Yahvé será la oscuridad en pleno día: "Sucederá aquel día —oráculo del Señor Yahvé— que yo haré ponerse el sol a mediodía,

[18] Cf. François Bovon, *El Evangelio según San Lucas (vol. II)* (Salamanca: Sígueme, 2002), 541-543.

[19] Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 205; Judith L. Kovacs, ""Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out": Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12:20-36", Journal of biblical literature 114(1995)227-247; Daniel Marguerat, *Le jugement dans l'Evangile de Matthieu* (Geneva: Labor et Fides, 1981), 303-324.

[20] Cf. Rufino Maria Grandez, "Las tinieblas en la muerte de Jesus: historia de la exegesis de Lc 23:44-45a (Mt 27:45; Mc 15:33)", Estudios bíblicos (1989)177-223.

y en plena luz del día cubriré la tierra de tinieblas"[21]. Esta es la idea que toma el relato de la pasión en Mc 15,33 ("A mediodía hubo una oscuridad sobre toda la tierra hasta la hora nona") inmediatamente antes de la muerte de Jesús que se convierte, por medio de esta alusión, en el signo de ese juicio de Dios sobre la tierra y la condena por el asesinato del hijo "muy amado" (Am 8,10 y Mc 1,11)[22]. Del mismo modo, en el juicio ante el Sanedrín, la afirmación de Jesús "veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y venir entre las nubes del cielo" (cf. Mc 14,62) provoca la sentencia de muerte de Jesús por parte de las autoridades religiosas. Quienes han ejercicio de protagonistas en esta muerte se han labrado su propio destino de castigo mientras que los que permanecen fieles serán reivindicados con el hijo, puesto que Dios no permite que los justos se pierdan.

2.3. El Justo que muere injustamente

Esta idea del Justo, que toma su modelo del salmo 22[23], fue otra figura de sentido que permitió a los primeros seguidores de Jesús explicarse por qué Jesús murió en la cruz. Si el grito de Jesús en la cruz (Mc 15,34 y par.) fue pronunciado por Jesús o es una relectura de sus seguidores[24] es un tema que no cambia el hecho de que el primer versículo de este salmo ("Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado") se conservó y sirvió para dar sentido a su muerte[25].

Según esta interpretación, Jesús, que no ha cometido falta, ha sido despreciado por los injustos precisamente por ser justo. Entre los datos que el relato de la pasión y muerte de Jesús reflejan de esta

[21] En ese mismo texto se compara ese Día de Yahvé con el "llanto por el hijo único" (Am 8,10, "muy amado" en LXX). Por otra parte, en Ex 10,21-23 se describe una plaga sobre Egipto que trajo "la oscuridad sobre toda la tierra durante tres días"; mientras que los israelitas tenían luz en sus casas, los egipcios "no podían verse unos a otros".

[22] Cf. Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos 8,22-16,8: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2011), 1215 y 1225-1226.

[23] La figura del Justo tiene especial relevancia en el Libro de los Proverbios (Pr 10-15) y en los Salmos (Sal 64,10; 68,3; 72,7; 75,11; 92,13; ...).

[24] Cf. la discusión en Raymond Brown, *La muerte del Mesías: desde Getsemaní hasta el sepulcro (vol. II)* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2005), 1282-1288.

[25] Cf. Holly J. Carey, *Jesus' cry from the cross: towards a first-century understanding of the intertextual relationship between Psalm 22 and the narrative of Mark's gospel* (London: T&T Clark, 2009).

figura destacan la elección por parte de Dios y su sometimiento a la su voluntad, su inocencia, su silencio, el abuso sobre él, el hecho de ser contado entre los malhechores [26] Como al Justo del salmo, no se soporta a Jesús por su justicia. A primera vista, parece que los justos fracasan mientras los injustos triunfan, pero eso no es más que la apariencia de la realidad; en realidad Yahvé va a resarcir a los justos, les va a reivindicar premiándoles definitivamente (Sal 22,20-31). Desde esta interpretación, la muerte de Jesús no sería más que el paso necesario para la reivindicación posterior. Igualmente, cualquier justo perseguido injustamente puede encontrar en Jesús el modelo de identificación, sentirse reconfortado, y esperar que Yahvé le reivindique.

Esta lectura no subraya especialmente el sufrimiento de Jesús, sino el hecho de morir como justo a manos de los injustos, como el del Sal 22. Sin embargo, esta muerte conllevaba un sufrimiento moral, precisamente por su injusticia, que se abrió y confundió con otra figura más popular en el universo simbólico judío: la del siervo sufriente de Yahvé[27].

2.4. El Siervo sufriente

Esta interpretación está basada en los cánticos del Deuteroisaías (Is 40-55), un autor del tiempo del exilio que proyectó el dolor y la esperanza del pueblo en un personaje piadoso que servía como tipo de la situación de Israel; por el rechazo y sufrimiento inocente del que fue objeto, cargó sobre sí las culpas de todos y fueron perdonadas por Dios (cf. Is 53,2-12)[28]: "con sus cardenales hemos sido curados" (Is 53,5). Esta figura permitió al pueblo en el exilio interpretar el destierro y la suspensión del culto, no solo como un castigo por los pecados acumulados, sino como una oportunidad para que todos los pueblos viesen en ellos un modelo a seguir y se unieran a Israel en el

[26] Cf. Joel B. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Tubingen: J C B Mohr, 1988), 314-320.

[27] Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 178-179.

[28] Cf. Richard J. Clifford, "Isaiah, Book of (Second Isaiah)" en: David Noel (ed.) Freedman, *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)* (New York: Doubleday, 1992), 3:499-500.

nuevo culto[29]. Como veremos, esta idea que recoge el Deuteroisaías, el cargar los pecados de otros se solapa en gran medida con la siguiente interpretación, la del sacrificio de expiación.

De este modo, los primeros seguidores de Jesús utilizaron esta figura para interpretar la muerte de Jesús como aquella que, precisamente por ser inocente y dolorosa, cargó sobre sí el dolor y el sufrimiento de todos aquellos que habían pecado y merecían la muerte. En este sentido se pueden entender las alusiones a la "entrega" de Cristo (por ejemplo: Rom 4,25 o 1Cor 15,1-8). Vicariamente Jesús echaba sobre sí toda esa carga y liberaba a todos de sufrir el castigo merecido por la muerte de Jesús y por la infidelidad a Dios[30]. Esta interpretación resultó bastante popular entre los primeros cristianos y se incorporó con rapidez a los primeros relatos de la pasión[31] de modo que resulta prácticamente imposible separar en estas narraciones el hecho de su interpretación. Así, por ejemplo, se puede ver en el relato premarcano de la pasión, donde hay continuas alusiones veterotestamentarias que recogen esta lectura (cf. Mc 15,27-28 e Is 53,12)[32]. Posteriormente, la Primera carta de Pedro se centrará en esta figura para explicar la muerte de Jesús como clave para entender el sufrimiento cristiano (1Pe 2,21-25).

Esta aceptación de una figura típicamente judía podría haber caído en desuso al extenderse el grupo de seguidores por Roma, pero continuó, probablemente, por la difusión de las teologías del sufrimiento en el abigarrado mundo cultural grecorromano: ciertos cultos mistéricos

[29] Cf. Daniel J. Simundson, "Suffering", en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)*, 6:222.

[30] Ver el influyente libro de Morna D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (London: Spck, 1959). Cf. Joel B. Green, "The death of Jesus, God's servant", en: D.D. Sylva (ed.), *Reimaging the death of the Lukan Jesus* (Frankfurt am Main: Anton Hain, 1990), 1-28; Paul D. Hanson, "Divine power in powerlessness: the Servant of the Lord in Second Isaiah", en: C.L. Rigby (ed.), *Power, powerlessness, and the divine* (Atlanta: Scholars Pr, 1997), 179-198.

[31] Cf. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, 314-320; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 201-208.

[32] Tal como refiere Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I: Gli inizi* (Torino: San Paolo, 1996), 14-26, las referencias a la literatura judía que recogía esta figura son tan abundantes que le permiten hablar de una "cristología del Justo sufriente (*pasio justi*)", tal como aparece en Sal 22; 31; 34; 37; 69; 140; Sab 2,10-20; 5,1-5; 1En 47,1-2; 95,7; 4Esd 8,27; 2Bar 48,48-50. También en Platón, *Apol.* 32a; *Gorg.* 521b; Cicerón, *Nat. Deor.* 80-85; Luciano, *Iup. Conf.*, 17...

pretendían, igualmente, explicar el sentido del padecimiento mediante la analogía de algunos dioses como Isis y Osiris, cuyo padecimiento y muerte se trocaba en el conocimiento del sentido de la vida y en una vida tras la muerte[33].

La idea del sufrimiento en general y de Jesús en particular, ha sido uno de los aspectos más explotados en el arte (pintura, música, literatura, escultura, cine, etc.) que, además de reflejar el impacto de esta interpretación, ha ejercido un notable influjo en la pervivencia y preminencia de esta lectura sobre otras[34].

2.5. El sacrificio de expiación

Esta interpretación, como hemos dicho, tiene un gran parecido con la anterior, si bien el modelo es ligeramente diferente. En Lv 16 se narra el sacrificio por los pecados del pueblo que tiene lugar el *Yom Kippur*, Día de la Expiación, que todavía se celebra con mucha devoción por los judíos. El texto del Levítico narra cómo debe proceder el sumo sacerdote ese día; a un cabrito le impone las manos para que de este modo cargue con todos los pecados del pueblo y, así cubierto con ellos, se le manda al desierto para que los haga desaparecer. A continuación se degollaba un novillo con cuya sangre se asperjaba la tapa del arca de la alianza (el *hilasterion*) que estaba en el *Sancta Sanctorum* del templo. Esas gotas que salpicaban el arca de la alianza (así como otros lugares del templo) servían como actos de purifica-

[33] Cf. Carlos Gil Arbiol, "La casa amenazada. Conflicto de modelos familiares en 1 Co", Estudios bíblicos 63(2005)43-63; David L. Balch, "The Suffering of Isis/Io and Paul's Portrait of Christ Crucified (Gal. 3:1): Frescoes in Pompeian and Roman Houses and in the Temple of Isis in Pompeii", The Journal of Religion 83(2003)24-55.

[34] Un ejemplo lo podemos apreciar en la reciente película dirigida por Mel Gibson, "La Pasión de Cristo" (2004). En ella hay un momento especialmente significativo, dramático, casi insoportable de ver, en el cual, tras la condena, llevan a Jesús al patio para flagelarlo. En una larguísima escena, probablemente innecesaria, flagelan a Jesús hasta que cae exhausto al suelo y cuando se levanta, ante la sorpresa lógica de los verdugos, Jesús se ofrece para que éstos continúen golpeándole. La interpretación teológica que está detrás de esta película es que cuanto mayor haya sido el sufrimiento de Jesús (resaltado por la abundante sangre que salpica y que corre después por el madero de la cruz...) más pecados ha cargado sobre sí, más pecados se perdonan y más redime. Es una película que tiene muchos méritos pero también muchas exageraciones. Subraya excesivamente este punto del sufrimiento en detrimento de otros y en perjuicio de un sano equilibrio no solo teológico, sino también histórico.

ción que desprendían las impurezas de los espacios para hacerlos adecuados a Yahvé[35]. Es muy importante el concepto de pureza para entender el rito y su sentido: la santidad de Yahvé debe ser preservada a toda costa y la vida de los hombres produce impureza consciente e inconscientemente, de modo que la relación con Dios requiere de continuos actos de purificación de personas y lugares para que se pueda dar el encuentro con Dios[36]. Esta idea no era del todo ajena a los cultos mistéricos griegos que sirvieron de trasfondo en la extensión del cristianismo, por lo que esta interpretación pervivió y encontró eco cultural en todo el Mediterráneo[37].

Esta interpretación expiatoria[38] aparece en textos como Mt 26,26-28 o Rom 3,24-26 ("Todos son justificados por el dos de la gracia de Dios en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús a quien exhibió Dios como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, habiendo pasado por alto los pecados cometidos anteriormente"), donde la sangre de Jesús, especialmente en la cruz, es interpretada como el vehículo ritual para el perdón de los pecados[39]. Así, esta interpretación que veía en la muerte de Jesús el verdadero sacrificio abrió la puerta a la siguiente: Jesús como nuevo templo.

[35] Cf. David P. Wright, "Day of Atonement" en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)*, 2:72-76; Jacob Milgrom, *Studies in cultic theology and terminology* (Leiden: Brill, 1983), 67-95. Sobre el sentido de los sacrificios ver: Claude Rivière, "Réalité et leurre du sacrifice", Social Compass 50.2(2003)203-227; Joanna Dewey, "Sacrifice No More", Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology 41(2011)68-75.

[36] Cf. Jonathan Z. Smith, "The domestication of sacrifice", en: R.G. Hamerton-Kelly (ed.), *Violent origins* (Stanford, Calif: Stanford Univ Pr, 1987), 191-205; Mark McVann, "Transformations, Passages, and Processes: Ritual Approaches to Biblical Texts", Semeia (1994)7-232; Richard E. DeMaris, "The power of sacrifice: Roman and Christian discourse in conflict", Biblica 90(2009)294-296.

[37] Gerd Theissen piensa que, en realidad, "la idea de una expiación mediante entrega de la vida aparece sólo marginalmente en el Antiguo Testamento. En el fondo le es ajena". Así, cree que la pervivencia de esta interpretación en realidad se debe a las influencias grecorromanas y a su creencia de que una persona puede morir por otra; cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 183.

[38] Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 179-180.

[39] Para una interpretación crítica de la muerte sacrificial ver: Christoph Böttigheimer, "Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod", Theologie und Glaube 98(2008)106-123.

2.6. El nuevo templo de Jerusalén

Esta lectura establece una analogía entre la muerte de Jesús y el final de la función del templo de Jerusalén[40]. Éste, como hemos visto en la interpretación anterior, además de ser el único lugar en la tierra en el que habitaba Yahvé, era donde se ofrecían sacrificios de expiación por los pecados personales y comunitarios. Si la sangre derramada en la muerte de Jesús tenía sentido expiatorio, los demás sacrificios (como el que hemos mencionado antes de Lv 16) y el mismo templo podrían quedar en entredicho, puesto que su función era precisamente esa, ofrecer sacrificios para el perdón de los pecados[41].

En el final del Evangelio de Marcos (Mc 15,33-39), la muerte de Jesús tiene dos consecuencias inmediatas: primera, la confesión del centurión, un pagano, que afirma: "verdaderamente éste es Hijo de Dios" y, segunda, el velo del templo se desgarra en dos. En el Evangelio de Marcos únicamente se desgarran dos cosas: el cielo en el momento del bautismo (Mc 1,10) y el velo del templo en el momento de la muerte (Mc 15,38). El verbo que utiliza Marcos es "desgarrarse" (*sjitzô* en griego), es decir, se abre de tal modo que ya no se puede volver a unir jamás. El cielo y el velo del templo son en este relato las dos únicas cosas que separaban a Dios de los hombres; sin embargo, como consecuencia de la actividad terrena de Jesús, especialmente de su muerte en cruz, se han desgarrado y no se pueden volver a unir más. La separación de judíos y paganos quedaba superada con la esperanza de un nuevo templo abierto para todos, en el que nadie quedara excluido (Mc 11,17; cf. Is 56,7)[42]. Esta interpretación entiende que con Jesús el templo ha dejado de tener su función como lugar en el que Yahvé habite y ya no es lugar para el verdadero culto (cf. Jn 4,21-24).

[40] Cf. Craig A. Evans, "Jesus and James: martyrs of the Temple", en: B.D. Chilton y C.A. Evans (ed.), *James the Just and Christian origins* (Leiden: E J Brill, 1999), 233-249 y Ed P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004), 116-130.

[41] Cf. E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1977), 466-468; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 181-214; Hengel, *El hijo de Dios: el origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica*, 21-31; Romano Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi* (Torino: San Paolo, 1999), 118-121.

[42] Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 173, n.4.

Entre los primeros cristianos se desarrolló la idea de un templo alternativo: el propio grupo de creyentes, la comunidad. Así, Pablo muestra en Rom 12,1 que la comunidad (*ekklêsia*) es el nuevo lugar de sacrificios, este vez no de animales o de sangre, sino de la vida del propio creyente[43]. Esta será una idea que desarrolle después la Carta a los Hebreos extendiendo el concepto de una nueva alianza (cf. Heb 8,7-13)[44].

2.7. El Cordero pascual

Ésta última interpretación, de nuevo, es en cierto modo desarrollo de la anterior, aunque toma como modelo el acto ritual por antonomasia de la Pascua judía, el sacrificio y la comida del cordero en familia (Dt 16,1-8). Así, por ejemplo, parece pensar Pablo cuando establece una analogía entre Jesús y la comida de Pascua (1Cor 5,7-8). Sin embargo, quien más claramente establece esta relación es el Evangelio de Juan, que hace morir a Jesús el día de la Preparación de los corderos (Jn 19,14.31.42)[45]. Así, la interpretación que hace esta tradición subraya la función de Jesús en la nueva Pascua[46].

Todas estas interpretaciones reflejan, como se puede apreciar, una gran pluralidad; todas intentaban responder al problema de la muerte de Jesús, su sentido y significado. Todas ellas lograron incorporar la muerte de Jesús en el plan de Dios; su muerte tenía un sentido en este contexto, había cumplido una función salvífica. De este modo, los primeros seguidores de Jesús pudieron identificar a aquel Crucificado con el Mesías y también identificar al Mesías esperado con aquel Crucificado. Esta fue una originalidad del cristianismo primitivo que no existía en el entorno del judaísmo y que tuvo mucho calado e importancia; existían diferentes esperanzas mesiánicas, pero la convergencia de la figura del Crucificado con la figura del Mesías de Yahvé resultaba una respuesta original y atrevida. Esta identificación provocó una modificación de las esperanzas mesiánicas de acuerdo con el acontecimiento de la cruz: releyeron el mesianismo a partir de la cruz.

Sin embargo, aunque todas cumplieron una función muy importante, el hecho de que proliferaran tantas apunta a la insuficiencia de cualquiera de ellas para explicar todas las preguntas: cada una, a la vez que pretende responder al sentido de la muerte de Jesús (¿quién fue Jesús y qué función tuvo su muerte?), genera más preguntas y problemas, algunos de los cuales generarán muchas discusiones (por ejemplo, qué imagen de Dios desprende cada una de esas interpretaciones, qué consecuencias tiene cada una para la vida cotidiana de los seguidores, qué relación con la tradición judía, qué lugar ocupan los paganos en el plan de Dios, etc.). Veremos algunos de estos problemas más abajo.

3. LA INTERPRETACIÓN "CRISTOLÓGICA" DE LA CRUZ Y SUS PRIMERAS CONSECUENCIAS

Todas esas interpretaciones tenían, como hemos visto, una pregunta de fondo, aquella de la identidad del crucificado: quién era aquel que murió en la cruz y por qué murió de aquel modo tan humillante y vergonzoso[47]. Esta doble pregunta es de carácter cristológico, es decir, se centra en descubrir qué nos dice de la identidad de Cristo el acontecimiento de su muerte[48]. Como hemos visto, las interpretaciones que hemos visto en el punto anterior entran dentro de esta categoría.

43 Cf. Theissen, *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*, 343.

44 Cf. Albert Vanhoye, *El mensaje de la carta a los hebreos* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1978).

45 Charles H. Dodd piensa que esta asociación no tiene peso en la teología joanea y que las alusiones remiten más a la analogía de Is 53 que hemos mencionado antes: Charles H. Dodd, *Interpretación del cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 237-241.

46 Aunque la fecha para la muerte de Jesús tiende a determinarse en base a los datos sinópticos y no los joaneos (ver la discussion en Charles H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio* (Madrid: Cristiandad, 1978), 119-121 y Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 1, Las raíces del problema y de la persona*, 393-407) es un tema todavía discutido. De hecho Joseph Ratzinger, *Jesús de Nazaret. Segunda parte, desde la entrada de Jerusalén hasta la resurrección* (Madrid: Encuentro, 2ª ed. 2011) se inclina por aceptar la fecha joanea del día de la preparación cuando discute la fecha de la última cena en el capítulo 5.

47 Cf. Richard B. Hays, "The story of God's son: the identity of Jesus in the letters of Paul", en: B.R. Gaventa y R.B. Hays (ed.), *Seeking the identity of Jesus* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 2008), 180-199.

48 Cf. Richard H. Bell, "Sacrifice and christology in Paul", Journal of Theological Studies 53(2002)1-27.

A partir de esa reflexión, los seguidores de Jesús, especialmente los que se marcharon de Jerusalén tras la hostilidad referida en Hch 8,1 y recalaron en Antioquía y en otras ciudades de la diáspora, empezaron a plantearse muchos interrogantes y a sacar diversas consecuencias de la identidad de aquel crucificado. Por ejemplo: si era cierto que la muerte de Jesús había tenido un sentido expiatorio, es decir, que suponía el perdón de los pecados de todos no solo de los judíos, como afirmaban las interpretaciones expiatorias, ¿qué papel tenía entonces el templo de Jerusalén, cuya función principal era reconciliar al pueblo con Dios a través de los sacrificios? Sólo en el templo de Jerusalén se podían ofrecer sacrificios a Yahvé para obtener el perdón de las transgresiones; de modo que, si éstas se habían perdonado en el acontecimiento de la muerte de Jesús, la pregunta inmediata era ¿para qué nos hace falta el templo? Estas preguntas se empezaron a plantear, quizá comprensiblemente, entre los creyentes en Jesús de origen judío que vivían en la diáspora, aquellos que habían adecuado su vida religiosa como judíos sin acceso al templo. Aunque su relación con éste era, en general, de estima y apego, habían desarrollado una teología del perdón de los pecados al margen de los sacrificios, que no podían realizar. Probablemente esta preparación les resultó muy valiosa para dar este nuevo paso[49].

Por otra parte, si la muerte en cruz de Jesús, además de perdonar los pecados, revelaba que la verdadera voluntad de Yahvé era salvar a todos mediante ese nuevo gesto, ¿qué objetivo tenía entonces la ley, la Torah? ¿Por qué era necesario recurrir a normas legales para cumplir la voluntad de Yahvé, si su voluntad de perdón y salvación se había manifestado, total y por encima de toda otra revelación, en la muerte de Jesús? Esta nueva pregunta, igualmente consecuencia de la nueva identidad del crucificado, provocó una agitación y numerosas tensiones entre los primeros seguidores de Jesús[50] porque planteaba la posibilidad (acaso necesidad) de una "nueva" alianza, puesto que la antigua estaba basada en el cumplimiento de la ley. Pablo, aunque no es totalmente consistente en este punto (compárese 2Cor 3,4-4,6 con

[49] Cf. Carlos Gil Arbiol, "La primera generación fuera de Palestina", en: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezó el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010), 139-193 (esp. 145-148); Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 267-282.

[50] Cf. Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 200-214.

Rom 9,1-5; 11,25-29), defendió la necesidad de una "nueva alianza" (1Cor 11,25; 2Cor 3,6) y le atrajo problemas sin cuento, especialmente de otros creyentes en Jesús de tendencia más judaizante (cf. Gal 6,12-13).

Como última consecuencia de esta reflexión se preguntaron por el sentido de la historia en general y del final de la misma en particular. Si una de las funciones de la muerte en cruz de Jesús y su posterior resurrección era la inauguración del juicio escatológico en el que todo iba a quedar al descubierto y en el que a unos se les iba a premiar y a otros a castigar, esto quería decir que la historia estaba a punto de finalizar y que el único objetivo, al menos el primero, de los seguidores de Jesús era congregar en torno a sí al mayor número de creyentes para presentarse ante el Hijo del Hombre que iba a venir a juzgar. Esta visión escatológica imprimió a todos los seguidores una intensidad a su tarea difícilmente imaginable en otro contexto teológico[51].

Las consecuencias, por tanto, eran enormes y todas provenían de la interpretación cristológica, es decir, de la nueva identidad de Jesús que derivaba de la interpretación de su muerte y sus efectos. Varios de los textos que Pablo recoge de la tradición previa lo subrayan; veamos dos. En 1Cor 15,3, una de las interpretaciones más antiguas de la muerte de Jesús, se dice: "Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados, según las escrituras, que fue sepultado y que resucitó al tercer día según las escrituras". Según este texto, es la muerte de Jesús, no su resurrección, la que se convierte en acontecimiento de perdón y de salvación. La muerte de Jesús en la cruz alcanzará tal calado teológico que, si bien al inicio el primer y mayor impacto había sido el de la resurrección, en la experiencia de los helenistas de Damasco y Antioquía quedará prácticamente desplazado por el impacto de la cruz. Esto no quiere decir que no les importara el acontecimiento de la resurrección ni que descuidaran las experiencias a las que he aludido antes; ésas están detrás y, de algún modo, legitiman la pregunta por la cruz. Lo más llamativo, sin embargo, es que, paradójicamente, todas las consecuencias las arrancan del acontecimiento de la muerte en cruz, del hecho

[51] Cf. David E. Aune, "Early Christian eschatology" en: Freedman, *The Anchor Bible dictionary (6 vols.)*, 2:594-609.

de que Jesús muriera, precisamente, del modo más vergonzoso[52]. En 1Cor 11,23, Pablo recoge de nuevo una tradición muy antigua: "Porque yo recibí del Señor lo que os transmití: que el Señor Jesús, la noche que iba a ser entregado, tomó pan, dando gracias lo partió y dijo: Este es mi cuerpo que se entrega por vosotros". La muerte de Jesús, que es la máxima entrega, se convierte en signo de toda su vida; esta entrega se realizó de un modo vergonzoso y ahí aconteció, a juicio de los primeros seguidores de Jesús, algo verdaderamente novedoso que reveló la verdadera identidad del crucificado: era el Mesías de Dios y su muerte formaba parte del plan de Dios[53].

Sin embargo, esta interpretación predominantemente cristológica, a pesar de las evidentes ventajas para superar la vergüenza de la cruz, tuvo unos efectos colaterales. Efectivamente, estos primeros creyentes pudieron superar el estigma del descrédito y de la confusión una vez que todo parecía responder al Plan de Dios. Era Dios mismo quien avalaba al Crucificado, su Mesías, con su propio honor y autoridad. Sin embargo, del mismo modo que la acción de Dios transfirió a la cruz su propia identidad, la cruz y su función en el plan de Dios afectó profundamente a la imagen de Dios de estos primeros seguidores. Las derivaciones de este "efecto rebote" fueron enormes y dejaron la reflexión teológica afectada para siempre[54].

Este "efecto rebote" se caracteriza por el traspaso a la nueva imagen de Dios de las categorías cristológicas descubiertas en la interpretación de la muerte de Jesús (expiación, sustitución, redención, rescate, satisfacción); los modelos veterotestamentarios que habían servido para interpretar la muerte de Jesús siguieron vigentes y reforzaron la imagen de Dios que esos modelos presentaban a la nueva luz del acontecimiento redentor de la muerte de Jesús. Al incorporar la cruz al plan salvífico y afirmar que formaba parte del plan de Dios, implícitamente al menos, se estaba afirmando también que Dios, no solo aceptó la muerte de Jesús, sino que incluso quiso la cruz y la muerte

[52] Cf. Joel B. Green, "The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering", *Interpretation* 52(1998)24-37.

[53] Cf. Green, *The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*, 314-321.

[54] Cf. Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana* (Salamanca: Sígueme, 3ª ed. 2010).

vergonzosa y humillante de su Hijo. Esta idea vuelve a plantear, de nuevo, un problema que ya hemos comentado, aunque ahora reviste todavía mayor trascendencia. Efectivamente, si es cierto que la muerte de Jesús había cumplido todas esas funciones y formaba parte del plan de Dios, ¿qué imagen de Dios es esta que, en el menor de los casos, acepta (si no necesita) la muerte de un justo, de un siervo, de su hijo querido, para perdonar los pecados? ¿No apunta más bien a la imagen de un dios sádico, caprichoso, arbitrario, vengativo, que se goza y necesita de la muerte de unas víctimas para resarcirse, para aplacar la ira de los pecados cometidos por otros? ¿Quién asegura, entonces, que no es un dios capaz de sacrificar a cualquier otra persona, incluso la más querida, por lograr un bien mayor?[55]

Estas preguntas no han estado ausentes de la reflexión teológica[56]. ¿Qué consecuencias teológicas va a tener la afirmación de que la cruz forma parte del plan de Dios? ¿Qué dios es éste que no solo acepta sino que, según algunas de las interpretaciones que hemos mencionado, había previsto la salvación de todos los hombres a través de la muerte vergonzosa, dolorosa, ignominiosa, humillante de su hijo único querido?[57]

[55] Cf. Böttigheimer, "Fordert Gott Opfer? Zur Deutung des Todes Jesu als Opfertod", 122-123.

[56] Ver, por ejemplo, el libro de Douglas A. Campbell, *The deliverance of God: an apocalyptic rereading of justification in Paul* (Grand Rapids [etc.]: William B. Eerdmans, 2009) y el debate surgido tras su publicación: R. Barry Matlock, "Zeal for Paul but Not According to Knowledge: Douglas Campbell's War on 'Justification Theory'", *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)115-149; Grant Macaskill, "Review Article: The Deliverance of God", *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)150-161; Douglas A. Campbell, "An Attempt to be Understood: A Response to the Concerns of Matlock and Macaskill with The Deliverance of God", *Journal for the Study of the New Testament* 34(2011)162-208. Este es un ejemplo de relectura de la muerte redentora de Jesús (tal como la entiende Pablo) desde modelos y perspectivas no jurídicas o forenses y las dificultades que plantea.

[57] Quizá el intento reciente más amplio y variado en cuanto a sus perspectivas es: Brad Jersak y Michael Hardin, *Stricken by God? nonviolent identification and the victory of Christ* (Abbotsford; Grand Rapids, Mich: Freshwind Pr.; Eerdmans, 2007). Cf. también: Green, "The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering"; Robert J. Daly, "Images of God and the imitation of God: problems with atonement", *Theological Studies* 68(2007)36-51; S. Mark Heim, *Saved from sacrifice: a theology of the cross* (Grand Rapids, Mich; Cambridge, UK: Eerdmans, 2006). Sin embargo, algunos autores siguen defendiendo el sentido forense y penal de la muerte de Jesús, a pesar de los problemas planteados: cf. I. Howard Marshall, *Aspects of the atonement: cross and resurrection in the reconciling of God and humanity* (Milton Keynes;

Un ejemplo de este problema se puede apreciar en la historia de la interpretación de Gen 22, la *Aquedah* de Isaac[58]. En este capítulo se nos cuenta que, durante muchos y largos años. Abraham había pedido descendencia a Yahvé y que, finalmente, éste le había concedido un hijo, Isaac, cuando ya parecía estar todo perdido. Sin embargo, más tarde y de un modo sorprendente, arbitrario y absurdo, Yahvé tienta a Abraham y le pide que le sacrifique, que mate precisamente a ese hijo (Gen 22,1). Abraham, de modo no menos turbador, acepta sin vacilar y cumple lo que Yahvé le dice; va con Isaac al monte Moria, prepara un altar y levanta la mano contra su hijo. Pero, en ese momento, un ángel del cielo se lo impide de un modo igualmente sorprendente e incomprensible (Gen 22,12) e Isaac salva la vida. En realidad, no se trata de un "final feliz" puesto que deja planteado un problema teológico que no se ha resuelto todavía: el de un Dios arbitrario y caprichoso que pide la muerte de Isaac a manos de su padre. ¿Se puede confiar en este Dios que necesita de víctimas y además de las víctimas más queridas —como lo era Isaac para Abraham, o el mismo Jesús para Él— para obtener la salvación y que avance la historia? ¿Se puede creer en un Dios que parece jugar caprichosamente con las creaturas y puede someterlas a las pruebas más duras e incomprensibles? ¿Pueden las víctimas aceptar un Dios así? La interpretación predominantemente cristológica que hemos presentado retoma este problema y lo proyecta sobre la imagen del Dios Padre de Jesús[59].

Carlisle; London: Paternoster, 2007); Stephen R. Holmes, *The wondrous cross: atonement and penal substitution in the Bible and history* (London: Paternoster, 2007).

58 Cf. Edward Noort y Eibert J. C. Tigchelaar, *The sacrifice of Isaac: the Aqedah (Genesis 22) and its interpretations* (Leiden; Boston; Koln: Brill, 2002).

59 El eco de la Aquedah de Isaac en la pintura muestra el problema de los intérpretes para aceptar la imagen de Dios que destila el relato; los autores proyectan en las obras una pregunta, que se percibe en las diferentes actitudes de Isaac ante el cuchillo que se le cierne: ¿Por qué Issac no se rebeló contra su destino, contra su padre, contra Dios? ¿Por qué aceptó sumisamente su sacrificio en vez de luchar por salvar la vida, que es lo lógico? Cf. John Kenneth Riches, *The Bible: a very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 56-67.

4. LA REVELACIÓN "TEOLÓGICA" DE LA CRUZ

Como vemos, los problemas teológicos que hemos planteado son de bastante calado. A mi modo de ver, Pablo (y en este punto coincide con Marcos) ofreció una respuesta a esta pregunta tan problemática y difícil que, no obstante, va a suscitar otros problemas no teológicos, sino prácticos. Pablo sugiere la idea de que el Crucificado no muere víctima de un Dios que necesita su muerte (ni la de nadie), sino que muere, fundamentalmente, porque era el único modo que tenía Jesús de imitar a Dios totalmente, de revelar quién es Dios sin confusión posible (cf. 2Cor 4,4.6). Jesús muere no para resarcir, compensar, aplacar o satisfacer a Dios, sino para mostrar precisamente que nada de eso necesitaba porque amaba a los que merecían morir (cf. Rom 5,8). Jesús, el único que había descubierto la verdadera identidad de Dios, muere en la cruz para mostrar, imitándole, cómo actúa Dios, que Dios no reclama nada para sí, ni retiene nada suyo para sí, sino que se entrega del todo para ofrecer una alternativa a la injusticia dominante (cf. Flp 2,6-7). Dios es como Jesús en la cruz y sólo se le puede descubrir mirando al Crucificado (cf. Mc 15,39). Pero para llegar a esta conclusión tenemos que fijarnos en algunos textos.

Inicialmente, en sus primeros contactos con los creyentes en Jesús, a Pablo le fascinó la imagen del Crucificado. Esta es la idea que Pablo subraya cuando habla de la "revelación" (cf. Gal 1,16), la "aparición" de Jesús en el camino de Damasco (cf. 1Cor 15,8). Esta imagen de Jesús tenía un rostro muy definido: no era el del Resucitado, sino el del Crucificado: "Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros no fui con el prestigio de la palabra o la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús y a éste crucificado" (1Cor 2,2; cf. Gal 3,1). Esta es una certeza tan luminosa para Pablo como paradójica y extraña para cualquier otro: "lo que era para mí ganancia, lo he juzgado una pérdida a causa de Cristo" (Flp 3,7), a causa "del conocimiento" del Crucificado; "Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesús, el Mesías, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo" (Gal 6,14). Esta fascinación por la cruz de Jesús, por su modo de morir y por el significado que ello tuvo, explica la centralidad de su "palabra de la cruz" (1Cor 1,18), la insistencia en que "mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado, escándalo para los judíos, locura para

los gentiles" (1Cor 1,22-23). Todo, ciertamente, parece estar girando en torno al acontecimiento de la cruz.

Pablo, obviamente, no se inventa esta idea; en realidad, la hereda de los creyentes en Jesús de Damasco y Antioquía, de origen helenista; muy probablemente, esta idea tuvo un papel determinante en su vocación[60]. La característica más destacada de esta interpretación, tal como hemos explicado más arriba, fue su sentido expiatorio: "murió por nuestros pecados" (1Cor 15,3; 11,23-26; Rom 3,24-26; 4,25). De este modo, esta interpretación de la cruz modificó la imagen del Mesías incorporando la del Siervo sufriente de Is 53: Jesús es el Mesías crucificado[61]. Esta imagen expiatoria pudo romper la trampa en la que su formación farisea le había atrapado. Según Rom 7,7-25, Pablo se había empeñado sinceramente en el cumplimiento de la ley, pero, por mucho que se empeñaba en cumplirla, no conseguía la reconciliación con Yahvé. La "revelación" de un nuevo modo de obtener la reconciliación con Dios, tan añorada, le permitió liberarse, por fin, de su incapacidad; este nuevo modo fue el sentido expiatorio de la muerte de Jesús en la cruz[62]. Sin embargo, Pablo no se quedó anclado en esa lectura cristológica, y evolucionó, tal como reflejan sus cartas, en una dirección sorprendente[63].

Cuando Pablo reflexionó (fruto, probablemente, de los conflictos que él y sus comunidades estaban viviendo) sobre el hecho de la muerte de Jesús en la cruz, se dio cuenta de que había mucho más de lo que había visto al inicio: la cruz no sólo hablaba de quién era Jesús (el

[60] Cf. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, 466-468; Schenke, *La comunidad primitiva: historia y teología*, 181-214; Hengel, *El hijo de Dios: el origen de la cristologia y la historia de la religion judeo-helenistica*, 21-31; Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II: Gli sviluppi*, 118-121.

[61] Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*; Bob Ekblad, "God is not to blame: the servant's atoning suffering according to the LXX of Isaiah 53", en: B. Jersak y M. Hardin (ed.), *Stricken by God?* (Abbotsford: Freshwind Pr; Grand Rapids Mich: Eerdmans, 2007), 180-204.

[62] Cf. Gil Arbiol, "La primera generación fuera de Palestina", 155-159.

[63] Cf. Michael J. Gorman, *Inhabiting the cruciform God: kenosis, justification, and theosis in Paul's narrative soteriology* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge: Eerdmans, 2009), 3-4; Richard Bauckham, *Jesus and the God of Israel: God Crucified and other studies on the New Testament's christology of divine identity* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2008), 1-59; Carlos Gil Arbiol, "Relevancia actual de San Pablo", *Selecciones de Teología* 194(2010)101-112.

Mesías), sino de quién era Dios (el Padre de Jesús)[64]. Efectivamente, en Gal 1,11-24, Pablo hace una breve reseña de su vida antes y después de su vocación. Y dice: "Mas cuando aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, tuvo a bien revelar en mí a su Hijo, para que le anunciase ante los gentiles..." (Gal 1,15-16). Curiosamente, Pablo no subraya aquí el acontecimiento del perdón de los pecados, ni la expiación de la muerte de Jesús, ni la salvación, sino que ese Crucificado se manifiesta, precisamente en la cruz, como Hijo de Dios. Marcos que, como he dicho más arriba, tiene muchas conexiones con Pablo, muestra al final de su evangelio la única confesión de fe que nadie acalla, la del centurión que confiesa, al ver morir a Jesús en la cruz: "verdaderamente éste es el Hijo de Dios" (Mc 15,39). Esta coincidencia no es casual, obviamente; está reflejando un nuevo modo de interpretar la cruz que habla no solo del Crucificado sino, sobre todo, de Aquel a quien el Crucificado imita.

Una de las características de la mentalidad mediterránea es su fuerte carácter familiar/grupal (personalidad diádica)[65]. En ese contexto en el que la identidad de un individuo viene dada por su adhesión a los valores y comportamientos familiares, la característica que hace del hijo un buen hijo es, precisamente, que refleja, imita a su padre puesto que es su imagen[66]. El hijo es definido como tal en función del cumplimiento de sus obligaciones: la honra y la obediencia del padre, además de la sepultura y la honra de su memoria (cf. Ex 20,12; Si 30,1-13)[67]. Esto es lo que subraya Pablo en Gal 1,16 y Rom 5,19: Jesús es Hijo de Dios porque obedeció a Dios totalmente, sin reservarse su vida para sí; Jesús es Hijo de Dios porque imita a Dios.

[64] Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion*, 463-472 mostró que, aunque Pablo conserve aquella lectura expiatoria, los pasajes en los que muestra una lectura más personal apuntan hacia una interpretación diferente.

[65] Cf. Bruce J. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural* (Estella: Verbo Divino, 1995), 85-114.

[66] Cf. Si 30,4: "Cuando el padre muere, es como si no muriese, pues deja tras de sí un hijo semejante a él" y Dion Casio, *Historia Romana* LVI 3,1: "Habéis hecho bien imitando a los dioses y emulando a vuestros padres al traer hijos al mundo del mismo modo que vuestros padres hicieron con vosotros. ( ) [Un hijo] es imagen de vuestro cuerpo y alma hasta el punto de que al crecer se convierte en vuestro yo".

[67] Cf. S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del descipulado y de la misión en la tradición sinóptica.* (Salamanca: Univ. Salamanca, 1998), 143.

Esta lectura puede desarrollarse en dos direcciones, como hemos dicho: puede proyectar en el Crucificado las características divinas de Dios o puede, por el contrario, proyectar en la imagen de Dios las características de ese Crucificado[68]. Esto segundo es lo que algunas tradiciones de los orígenes del cristianismo parecen hacer: la cruz obligó a modificar la imagen de Dios. Así, estas lecturas apuntan una nueva interpretación de la muerte de Jesús: Jesús no murió en la cruz únicamente como víctima de "los jefes de este mundo" (cf. 1Cor 2,8); su muerte fue, además, el último gesto, la última palabra inarticulada (y quizá la única capaz de transmitir el sentido pleno de su mensaje) con la que Jesús revelaba su identidad y, sobre todo, la de Dios. El Padre de Jesús se revelaba, pues, de acuerdo a esta interpretación de la muerte de Jesús, igual al Crucificado: desprovisto de poder convencional, vaciado y entregado (cf. Flp 2,6-11). Esta interpretación aparece fundamentalmente en los textos paulinos y marcanos[69]. Veamos dos textos de Pablo que reflejan este desarrollo: Flp 2,6-11 y 2Cor 4,4-6.

El texto más relevante es, quizás, el (mal) llamado "himno cristológico" de Flp 2,6-11. Es un texto complejo cuya traducción e interpretación ha hecho correr ríos de tinta[70]. Propongo la siguiente traducción:

[6][Jesús Mesías], siendo imagen de Dios
no consideró un botín el ser igual a Dios
[7]sino que se vació a sí mismo
tomando la imagen de esclavo.
Siendo como los hombres
y viviendo como cualquier hombre

[68] Aunque esta interpretación no ha sido desarrollada, se puede encontrar de modo incipiente en Roger D. Haight, *Jesus, symbol of God* (Maryknoll, NY: Orbis Bks, 1999), 12-15; John T. Carroll y Joel B. Green, *The death of Jesus in early Christianity* (Peabody, Mass: Hendrickson Pubs, 1995), 121; también en Carlos Gil Arbiol, "¿Qué relevancia actual tiene san Pablo? Apuntes para valorar su novedad en nuestro mundo", *Cuestiones Teológicas* 85(2009)99-114.

[69] Es difícil, y en cualquier caso sería una discusión para otro lugar, determinar su origen: si se trata de una interpretación que Pablo hereda (y Marcos, lógicamente también) o, heredándola quizá en parte, la asumió como propia, le dio protagonismo y la utilizó como la más genuina expresión de su comprensión de la muerte de Jesús. Sobre la relación de Pablo con Mc, cf. Joel Marcus, „Mark–Interpreter of Paul", New Testament Studies 46(2000)473-487 contra Martin Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium: eine Studie zur neutestamentlichen Theologie* (Giessen: Töpelmann, 1923).

[70] Cf. ver el *Status quaestionis* en la reciente monografía de Sergio Rosell Nebreda, *Christ identity: a social-scientific reading of Philippians 2.5-11* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 25-27.

[8]se humilló a sí mismo
siendo obediente hasta la muerte y una muerte de cruz.
[9]Por eso Dios le exaltó
y le dio el Nombre sobre todo nombre
[10]para que al nombre de Jesús
toda rodilla se doble.
[11]Y toda lengua confiese
en los cielos, en la tierra, en los abismos
que Jesús Mesías es Señor
para gloria de Dios Padre.

En este himno Pablo recoge una tradición antigua en la que se presenta a Jesús "siendo imagen de Dios" o "poseyendo la forma de Dios" (*en morfê Zeoû*)[71]; en cualquier caso imitando a Dios. Pablo establece aquí una clara relación antinómica con las figuras de Adán y Eva[72]. Según narra Gen 1,26-27 Dios creó a ambos "a su imagen y semejanza"; sin embargo, lejos de aceptar los límites de esta identidad (Gen 2,16-17), ambos codiciaron convertirse en dioses (Gen 3,5.22) y malperdieron esa imagen que tuvo que ser sustituida con vestidos de piel (Gen 3,21). El modelo de Adán, pues, está determinado por la codicia, por "considerar un botín el ser igual a Dios", por querer usurpar una imagen de Dios marcada por el poder, el honor, la eternidad, la omnisciencia, la omnipotencia, el dominio, la autoridad; Adán quiso utilizar los medios convencionales para imitar a Dios. Este himno, sin embargo, ofrece una alternativa: Jesús, "siendo imagen de Dios", escogió para imitarle precisamente el camino contrario: el de la desapropiación, el vaciamiento, la autoentrega, la humillación, la impotencia. Jesús utilizó unos medios no convencionales para imitar a Dios. Por tanto, es cierto que este himno es cristológico en cuanto que habla de cómo Jesús es el Mesías; pero es, fundamentalmente, teológico porque habla sobre todo de la imagen de Dios que Jesús reveló especialmente en su muerte. Este himno dice que el Dios de Jesús, el Dios Padre del que Jesús es Hijo no es como pensaba Adán, un Dios que codicia poder, honor, dominio, conocimiento y, por tanto, que legitima que los creyentes lo busquen; el Dios de Jesús, es en realidad, un Dios que busca su vaciamiento para llenar a otros, su

[71] Sobre el paralelismo de los términos εἴκων y μορθή ver: Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early Christian worship* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 102-119.

[72] Cf. James D. G. Dunn, *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation* (London: SCM Press, 2nd ed. 1989), 114-121.

humillación para ensalzar a otros, su impotencia para que otros tengan la fuerza, su muerte para que otros tengan vida[73]. Mientras que Adán con aquel comportamiento no se estaba pareciendo al Dios de quien era imagen, Jesús en la cruz lo imitó perfectamente, sin ambigüedad. Un Dios así, ¿quién puede codiciarlo?

En 2Cor 4,4, Pablo ahonda en la misma idea: "Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean el resplandor del glorioso Evangelio de Cristo, que es imagen de Dios (*eikôn toû Zeoû*)". Aquí Pablo, sin depender de una tradición previa (como en Flp 2,6-11) refleja más claramente el punto anterior: el Crucificado es imagen de Dios[74]. En el contexto de 2Cor 3,4-4,6, Pablo habla del "ministerio de la nueva alianza" (2Cor 3,6), que es el alcance de "su evangelio" (4,3). La expresión "el evangelio de la gloria de Cristo" remite, inequívocamente, al evangelio de la cruz, al Crucificado (cf. 1Cor 1,18.24; 2,2 etc.), como explicita Pablo en 1Cor 2,7-8: "hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo —pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria—". Y es precisamente éste crucificado el que se presenta como "imagen de Dios"; el "evangelio de la cruz" tiene un alcance teológico: este es el escándalo. Poco más adelante, en la conclusión de esta perícopa (2Cor 4,6), Pablo insiste en la misma idea: "el mismo Dios que dijo: del seno de las tinieblas brille la luz, la ha hecho brillar en nuestros corazones, para iluminarnos con la luz del conocimiento de la gloria de Dios que está en el rostro de Cristo". Pablo conoció y anunció al Crucificado (1Cor 2,2) y este rostro es el que, inconfundiblemente, él identifica con la "gloria de Dios".

Si esto era cierto, Dios no era como él había pensado, un Dios de poder que ejerce su dominio, controla y pide sacrificios sino todo lo contrario, el que se sacrifica, se abaja, despoja, se vacía. Por tanto, el mejor modo de hablar de Dios no eran las bonitas parábolas que Jesús

[73] Cf. Dorothy A. Lee-Pollard, "Powerlessness as power: a key emphasis in the Gospel of Mark", *Scottish Journal of Theology* 40 (1987) 173-188; Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 97-102.220-226.

[74] Cf. Carlos Gil Arbiol, "El carisma de Pablo y su imagen de Jesús", *Reseña Bíblica* 42 (2004) 55-62.

contaba, o los hechos que hacía, sino que la mejor y quizá única manera que tuvo Jesús para hablar plenamente de Dios fue la de imitarle totalmente, hasta el punto de que la muerte en cruz de Jesús no fue sino el último acto de imitación de Dios. Solo así se puede reconocer a Jesús en la cruz como Hijo de Dios y al Dios de la cruz como el Padre Dios despojado de todo poder, de todo privilegio, vulnerable, humillado, desposeído, vaciado.

El poder de Dios se encuentra y se manifiesta, pues, no en medio del poder convencional o del estatus (prestigio, honor), sino en esos lugares y situaciones que son aparentemente ausencia de Dios. Es una paradójica presencia en la ausencia. La vulnerabilidad e impotencia que por su propia naturaleza manifiesta la ausencia de Dios es el lugar donde Dios está más presente, el lugar donde el verdadero poder de Dios se puede ver (1Cor 1,18.24; 2,4-5; cf. Mc 8,22-26; 10,46-52: los dos ciegos). Este es el poder que finalmente destruye el viejo orden. Dios, pues, no estaba ausente o lejano en la cruz de Jesús, sino actuando a su modo, como él es: permitiéndole a Jesús completar la mayor expresión de poder que es, paradójicamente, el vaciamiento, la renuncia de la posibilidad de dominar o someter y, entonces, aceptar la impotencia y vulnerabilidad. Así muestra Dios cómo es y cómo actúa (Rom 9,6-13).

Dios no actúa como Adán sino como el Mesías crucificado; la imagen de Dios que Adán presenta (uso/abuso del poder, conocimiento, dominio sobre todo) no es la del Padre de Jesús. La imagen de Dios que Jesús representa es la de la desapropiación, autoentrega, vaciamiento, impotencia. Sólo de esta forma, subrayó Jürgen Moltmann, la persona se puede liberar del "monstruo" que mata que todos llevamos dentro, que no es otro que el deseo de ser dioses, la autodivinización, el afán de control y poder. La única fuerza capaz de liberar de esa tendencia a dominar y oprimir es la imagen (el conocimiento) del Dios crucificado, que es vulnerable e impotente; la fuerza de Dios que renuncia al poder y se hace impotente. El Dios crucificado destruye al dios en que quisiéramos convertirnos, mata al dios falso[75]. Por eso la cruz es el lugar de la revelación de Dios: el poder de Dios es el poder de renunciar al poder y convertirse en vulnerable por otros; la mejor

[75] Cf. Moltmann, *El Dios crucificado la cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana*, 99-100.

demostración del poder de Dios es precisamente la mayor muestra de renuncia a ese poder. Sólo Dios es capaz de tal alteración de los valores humanos. Abrazar la impotencia y la vulnerabilidad es el modo de encontrar el poder de Dios.

Esto, obviamente, exige un proceso de purificación de la imagen de Dios. Pablo expresa este proceso de purificación en la carta a los Romanos, una carta pedagógica que se puede leer desde esta perspectiva para darse cuenta de que, en ella, lo que Pablo pretende es que el lector capte algo muy difícil de explicar: que la verdadera imagen de Dios no se descubre en los modos convencionales de concebirle, sino precisamente en los menos convencionales: Dios siempre sorprende, siempre se escapa cuando uno cree que lo atrapa. El capítulo 9 de esta Carta hace sacudir los cimientos de cualquier creyente: exige ponerse cara a cara ante el Dios de Jesús, cuyo único modo de custodiar su libertad para amar totalmente es mantener y cuidar esa libertad con un celo extraordinario. No hay nada que ningún creyente pueda hacer para ganarse o atrapar a Dios.

Esta es una novedad del pensamiento paulino que tuvo muchas consecuencias en la historia del cristianismo, la idea de que si uno quiere ganarse a Dios (comprarlo con buenas obras, sacrificios, ascesis, penitencias...), lo único que va a lograr es alejarse más de él. Para Pablo, el único modo de permitir a Dios ser Dios es dejarle que sea siempre amor gratuito, inesperado, impredecible. Nada puede hacer el creyente para ganarse su amor o su perdón; es exclusivamente voluntad suya.

5. LA MUERTE DE JESÚS ANTE EL PROBLEMA DEL MAL

¿Qué aporta esta nueva imagen de Dios al problema del mal? Esta es la pregunta que sobrevuela las páginas anteriores y que ahora cae en picado pidiendo una respuesta. En realidad, en torno al problema del mal (su origen, su sentido, su mitigación) se han ido diversificando las diferentes tradiciones judías, de las cuales surgieron igualmente las de creyentes en Jesús[76].

La interpretación expiatoria, sin ser originalmente cristiana (ya aparece en 2Mac 7,32.38) ofrecía una respuesta "fácil" al problema

[76] Cf. Gabriele Boccaccini y Piero Stefani, *Dallo stesso grembo: Le origini del cristianesimo e del giudaismo rabbinico* (Bologna: EDB, 2012), 26-65.

del mal causado por la injusticia (personal o estructural). El mal no es querido por Dios, pero existe porque las personas transgreden su voluntad; Dios, constituido último juez, condena a los transgresores, pero, en su misericordia, ofrece un modo alternativo a la muerte de todos (o a la destrucción del mundo, de la historia): la muerte de un inocente. Esta explicación busca provocar en algunos la conversión y la obediencia a las normas morales (aunque se encuentra con dificultades como la de la tendencia al mal inherente a las personas).

Sin embargo, la lectura que hemos hecho presenta una imagen de Dios diferente, que no exige ni pide satisfacción; un Dios a quien la transgresión de los valores morales (de su ley) no le ofende, sino que le conmueve y le apasiona; un Dios a quien el mal no le enfurece, sino que le estremece y le angustia. Esta lectura descubre que la raíz del mal no está ni en Dios (que he hecho un mundo imperfecto) ni en la condición humana (que es mala por naturaleza), ni en la eterna lucha del bien y del mal. El mal, más bien, es fruto de la codicia, es decir, del deseo de remplazar a Dios, de querer acaparar el poder, de someter a los otros, de dominar. A la vez, esta lectura descubre que la codicia forma parte de la condición humana, que es endémica y perene (Rom 7,7-25). Por tanto, la única salida es que el objeto de codicia cambie, que la imagen de Dios a codiciar sea la del Dios vulnerable y humillado. Y de aquí se desprende un nuevo concepto de pecado que desarrolla esta perspectiva cristiana: el pecado no es la transgresión de una norma moral, sino el alejamiento o traición de la imagen del Dios crucificado, vaciado de toda prerrogativa y todo poder.

De este modo, desde el punto de vista creyente estaría deslegitimada la aspiración al poder, al dominio, a la posesión porque sería contrario a Dios. La salida al mal es, en primer lugar, un cambio de mirada, un cambio radical en la imagen de Dios; y, en segundo lugar, la imitación de ese Dios crucificado que es vulnerable y se humilla para enaltecer al otro. Ante el error, la trasgresión e incluso la maldad, Dios no actúa exigiendo compensaciones o satisfacciones: sencillamente no las necesita. Ante el mal, al menos desde esta interpretación cristiana, Dios padece, sufre, se identifica con las víctimas, se humilla, se vacía de toda exigencia y ofrece reconciliación y amistad amando al malo (Rom 5,8). Sólo él lo puede hacer; de entre las personas, aquellos que también actúan así son lo que imitan al Dios de Jesús.